

**Marx além de Hegel – Uma interpretação a partir da
Filosofia da Libertação**

Marx beyond Hegel – An interpretation from the Philosophy of Liberation

Diego Diehl¹

¹Universidade Federal de Jataí, Jataí, Goiás, Brasil. E-mail: diegoadiehl@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7521-7349>.

Artigo recebido em 31/07/2018 e aceito em 05/08/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Resumo

O artigo apresenta a interpretação construída pela Filosofia da Libertação de Enrique Dussel sobre os principais aspectos da subsumção (e superação dialética) da filosofia hegeliana pelo materialismo histórico de Marx. Identifica duas fases significativas de ruptura fundamental, a primeira iniciada a partir de outubro de 1843, e a segunda representada pela “virada” teórica configurada no chamado “último Marx”.

Palavras-chave: Filosofia da Libertação; Marx; Hegel.

Abstract

The article presents the interpretation constructed by Enrique Dussel's Philosophy of Liberation on the main aspects of the subsumption (and dialectical superation) of hegelian philosophy by Marx's historical materialism. It identifies two significant phases of fundamental rupture, the first started in october of 1843, and the second represented by the theoretical “turn” configured by the so-called “last Marx”.

Keywords: Philosophy of Liberation; Marx; Hegel.

1. Considerações iniciais

O jubileu dos duzentos anos do nascimento de Marx oportuniza discutir uma enorme variedade de temas relacionados à trajetória intelectual e militante do revolucionário de Tréveris, bem como às diversas tradições teóricas e práticas no campo do(s) marxismo(s). Nos últimos trinta anos, o que vimos foi uma profunda renovação dos debates nesse campo sobre diferentes questões, animada tanto pela publicação de textos marxianos inéditos (ou com novas e mais rigorosas traduções), como por uma revisita a textos já conhecidos mas que haviam sido classificados como “menos relevantes” para se obter um panorama rigoroso e coeso em torno dos fundamentos do materialismo histórico.

O que se conquistou em termos qualitativos neste período não é desprezível, dado que ao longo do séc. XX prevaleceu no campo dos marxismos ora a ideologia estalinista (sobretudo no plano dos partidos comunistas), ora o estruturalismo althusseriano (sobretudo no plano das universidades) em suas posturas “cientificistas”, anti-dialéticas e anti-humanistas. No entanto, não é desprezível que, em termos quantitativos, os últimos trinta anos também viram uma redução do interesse da juventude, dos intelectuais e mesmo de parte da militância social pela obra de Marx, por razões diversas que não poderão ser discutidas neste artigo¹.

A América Latina muito contribuiu para a renovação destes debates, e nomear as principais correntes de teóricos e/ou militantes nos levaria certamente a cometer injustiças, dada a grande diversidade existente nos marxismos latinoamericanos. Desse modo, nosso objetivo no presente texto é apresentar a contribuição específica de uma destas perspectivas, qual seja, a Filosofia da Libertação arquitetada por Enrique Dussel.

É importante esclarecer que a própria Filosofia da Libertação possui diferentes orientações, temas e perspectivas, ainda que a obra de Dussel seja hoje considerada a mais representativa dessa corrente do pensamento crítico latinoamericano. O filósofo argentino-mexicano, que ingressou no debate filosófico sob uma perspectiva heideggeriana e logo incorporou (e re-projetou) a problemática da Alteridade e da Exterioridade proposta por Emmanuel Levinas, passou por diversos embates teóricos

¹Apesar disso, desde a crise econômica de 2008 o que se vê é um novo impulso à busca pelas obras de Marx e dos marxistas em diversos setores das sociedades, nas mais diversas partes do mundo.

com marxistas que acreditavam tratar-se de uma concepção filosófica apologética do “populismo” latinoamericano (vide nesse sentido CERRUTI GULDBERG, 1992).

De fato Dussel entrara no debate sobre a construção de uma filosofia autenticamente latinoamericana armado de críticas que, em princípio, dirigia ao próprio Marx (DUSSEL, 1972). Porém logo percebera que, em realidade, suas críticas estavam mais dirigidas aos marxismos hegemônicos dos anos 1960-70 do que propriamente ao revolucionário de Tréveris (DUSSEL, 1986).

De todo modo, há ainda uma gama imensa de preconceitos de certos marxistas contra a Filosofia da Libertação, ora por ter uma ligação histórica com a Teologia da Libertação (ainda que seus estatutos gnosiológicos e epistemológicos sejam distintos e independentes), ora por tratar de conceitos e categorias tidos como “metafísicos” ou “idealistas” pelo marxismo *standard*. Tal fato, longe de depor contra a Filosofia da Libertação, apenas evidencia a importância desta perspectiva (fundada ao final dos anos 1960) para a renovação do próprio marxismo.

Talvez um dos temas mais importantes – e ao mesmo tempo polêmicos – em que a Filosofia da Libertação contribuiu neste período se refere à forma com que Marx incorporou em sua teoria a filosofia de Hegel, questão espinhosa e que gera até hoje polêmicas entre as diferentes correntes marxistas, tanto do passado como do presente. Isso porque, de um lado, existem perspectivas que explicitamente negam a influência hegeliana no materialismo histórico de Marx², e por outro há uma imensa gama de “marxismos hegelianos” que buscam enfatizar essa relação teórica entre os dois autores³.

Há ainda aqueles que se “aventuram” a pensar Marx associando-o a outras tradições teóricas – portanto sem a presença de Hegel –, como é o caso de Antônio Negri, que propõe a reelaboração do pensamento marxiano a partir da filosofia de Baruch Spinoza. Negri não se propõe no entanto a afirmar que sua interpretação coincida necessariamente com o pensamento marxiano, e nesse sentido propõe uma reconstrução teórica que supere o próprio Marx (“Marx além de Marx”; NEGRI, 1991).

Veremos neste artigo que a Filosofia da Libertação proposta por Dussel concebe uma relação teórica marcada por *contradições* (no sentido dialético do termo) entre

²Caso do já mencionado Althusser, que ao distinguir o “jovem Marx” (filósofo e humanista) do “velho Marx” (cientista e anti-humanista), procurou isolar o primeiro e enfatizar este último como teórico “maduro” e anti-hegeliano.

³Os exemplos mais eminentes são G. Lukacs, K. Korsch, K. Kosik, ou mais recentemente S. Zizek.

Marx e Hegel, que não se pautam nem pela *afirmação* da filosofia hegeliana e nem pela sua unilateral *negação*, mas por uma efetiva *negação da negação*, como subsunção (ressignificadora) de método, conceitos e categorias, e como superação da visão de mundo (*Weltanschauung*) apresentada por Hegel. Não se trata portanto de afirmar um Marx “com Hegel”, nem muito menos “contra Hegel”, mas de um “Marx além de Hegel” - em sentidos muito mais profundos e radicais do que comumente se afirma.

Tradicionalmente, a superação da filosofia hegeliana por Marx é ilustrada com a famosa “alegoria da inversão”: o idealismo de Hegel concebia o mundo “de cabeça para baixo”, bastando então uma concepção materialista que “pusesse as coisas em seus devidos lugares”. Tal afirmação pode até parecer “didática”, porém não apenas peca pelo reducionismo como também vulgariza a *subsunção* operada por Marx, que está longe de se limitar à disjuntiva “idealismo/materialismo” filosófico.

Nesse sentido, apresentaremos neste texto aquilo que, segundo a Filosofia da Libertação, pode ser compreendido como **duas grandes fases** de *rupturas fundamentais* de Marx com a filosofia hegeliana, uma mais conhecida pelas tradições teóricas marxistas (mas com implicações mais profundas que o comumente observado), e outra *rigorosamente nova* nos debates teóricos em virtude da afirmação de um “último Marx” (segundo DUSSEL, 2007), que representa a superação de concepções evolucionistas, eurocêntricas ou “historicistas” que se encontram presentes até hoje, com profundas implicações para uma renovação da perspectiva revolucionária marxiana.

Tais rupturas não representam, como dissemos, uma mera “negação” antidialética, dado que, para Marx, a filosofia hegeliana havia que ser *subsumida dialeticamente* para possibilitar a compreensão da *essência* do Capital, não apenas como modo de produção mas também como relação social. De fato, como dissera Marx (2013a, p. 129) no posfácio à segunda edição d’*O Capital*, Hegel não era um “cachorro morto” e seu método seria decisivo para a construção do seu marco categorial fundamental.

Dussel destaca esse aspecto em sua paciente revisão do lento e complexo processo de construção da obra máxima de Marx (DUSSEL, 2004; 1988; 2007), mas também afirma que seu projeto não se limitava a produzir uma mera *ontologia* da sociedade burguesa. *O Capital* representa acima de tudo uma *ética*, que critica a totalidade capitalista a partir de critérios que não são *intra-sistêmicos* ou meramente *iminentes* (para utilizar um termo muito em voga atualmente), mas são de fato *extra-*

sistêmicos, transcendentos, pois partem de uma Exterioridade que é cotidianamente negada no âmbito do Ser Social.

Essa Exterioridade é representada pela subjetividade do(a) trabalhador(a), cujo *trabalho vivo* é “sugado” pelo “vampiro” capitalista quando é subsumido(a) – formal e materialmente – no processo de trabalho assalariado. Tal subsunção representa uma *alienação*, pois é a negação dessa Exterioridade sob a forma de exploração, extração do mais-valor, que é então incorporado na Totalidade do sistema capitalista. Ainda que tais temas não possam ser discutidos em profundidade neste breve artigo, apresentaremos alguns destes aspectos que já se encontram presentes na *primeira fase* da ruptura de Marx com a filosofia hegeliana, e que se consolidarão na *segunda fase* dessa ruptura, descritas nos itens a seguir.

2. As duas fases de rupturas fundamentais: Marx além de Hegel

A formação teórica de Marx em sua juventude é um tema bem conhecido, ainda que certas nuances continuem passando despercebidas para muitos estudiosos do pensamento marxiano⁴. Tendo iniciado o curso de Direito em 1836 na Universidade de Bonn, sua transferência no ano seguinte para a Universidade de Berlim não só lhe permitiu ter acesso às aulas de grandes juristas da época (Savigny, Gans *etc*), mas sobretudo lhe abriu portas para travar contato com a filosofia hegeliana, logo aderindo ao grupo dos “jovens hegelianos” (ou “esquerda hegeliana”), levando-lhe a desistir do curso de Direito em prol dos estudos de Filosofia⁵.

As posições políticas e teóricas de Marx neste período ainda consideram o comunismo como uma “abstração sem sentido”⁶, com pouco interesse por o que

⁴DUSSEL (1993, p. 30-36) destaca o fato de as famílias paterna e materna de Marx terem origem judia, e terem desempenhado funções rabínicas. Também destaca que Marx estudou em colégios luteranos, tendo acesso aos diversos autores da Ilustração e também a uma inspiração vinculada ao pietismo. Mostra ainda que, em função disso, Marx era um profundo conhecedor de Teologia, e que durante os estudos universitários se preparava para assumir a função de assistente de Bruno Bauer na cátedra de Teologia na Universidade de Bonn.

⁵Vide a *Cronologia de Karl Marx* em MARX (2011, p. 1269).

⁶DUSSEL (1993, p. 42) traz o seguinte trecho de carta de Marx a seu amigo Arnold Ruge, escrita em setembro de 1843 em Kreuznach: “*el comunismo es una abstracción dogmática [...] (y) la religión y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual*”. Em outubro Marx irá a Paris e terá contato com clubes operários e com as sociedades secretas socialistas e comunistas, mudando radicalmente de opinião.

futuramente chamará de “temas de interesse material” (MARX, 2007b, p. 46), mas com uma atuação bastante incisiva contra o autoritarismo do Estado prussiano daquela época. Trata-se de um Marx radicalmente democrata, que promove críticas ácidas contra as restrições à liberdade de imprensa, de cátedra, de associação e de reunião *etc.*

Como retaliação contra tal atuação (que não era isolada, mas promovida por todos os principais sujeitos ligados à “esquerda hegeliana”), o projeto de desenvolver uma carreira acadêmica é subitamente interrompido por esse mesmo Estado prussiano, cujo maior expoente no plano filosófico era, justamente, Hegel. Surge aí o início de um projeto de crítica do Estado autoritário da Prússia por meio de uma crítica à filosofia política e jurídica arquitetada por Hegel.

O trabalho que assumirá nesse ínterim, como jornalista e editor-chefe da *Gazeta Renana*, permitirá a Marx ter acesso a temas “materiais” (econômicos, políticos *etc.*), que darão novos elementos para traçar o plano de uma *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trata-se do primeiro intento de crítica do Estado por parte de Marx, “*não só como uma crítica do Estado prussiano em todas as suas deformações particulares, mas já com elementos de crítica do Estado em geral*” (DIEHL, 2015, grifo do original).

Escrito em meados de 1843, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* exibe um Marx democrata radical, sem ter ainda passado pela “virada comunista” e pela adesão ao ponto de vista do proletariado. Em outubro deste mesmo ano, ao travar contato direto e pessoal com o proletariado parisiense e com as sociedades secretas socialistas e comunistas, Marx muda radicalmente seu *locus* de enunciação, que será então afirmado no texto de *Introdução* ao livro ainda não publicado, em que pela primeira vez estabelece uma crítica sistemática à filosofia hegeliana.

Podemos vislumbrar portanto, já nesse momento (1843-44), a presença de duas fases do pensamento marxiano: a primeira, hegeliana e democrata radical; e uma segunda fase, crítica de Hegel desde o ponto de vista do proletariado e sob uma perspectiva comunista. Falar portanto num “jovem Marx” sem uma diferenciação destes dois momentos nos parece uma operação teórica equivocada, dada a dimensão da ruptura operada por Marx já nesse período.

Ocorre que, seguindo os argumentos formulados por Dussel (2007) em seus estudos sobre Marx, este momento decisivo e já bem conhecido do pensamento marxiano representa em realidade uma *primeira fase* de ruptura fundamental com a filosofia hegeliana. Isso porque, ao se constatar uma *lenta e contraditória* mudança de

posição iniciada por Marx *a partir do final dos anos 1850* (crítica do colonialismo, debate com os populistas russos *etc*), podemos vislumbrar a constituição de uma *segunda fase* de ruptura fundamental com o pensamento de Hegel, consolidada pelo chamado “último Marx”.

É importante ressaltar que, antes do próprio Dussel, em 1983 a obra de Teodor Shanin intitulada *Marx tardio e a via russa* havia proposto, a partir do resgate do debate marxiano com os populistas russos (cujas cartas e rascunhos haviam sido publicados por David Riazanov já em 1924), a existência de um “Marx tardio”, com posições teóricas e políticas distintas daquelas esboçadas no período de 1844 a 1860:

(...) Admitir a própria existência desse estágio é aceitar, pelo menos, três etapas fundamentais no seu desenvolvimento conceitual: o jovem Marx dos anos 1840; o Marx médio dos anos 1850 e 1860 (a expressão “maduro” entra clandestinamente na metáfora de “um auge”, a ser necessariamente seguido pelo declínio); e o Marx tardio dos anos 1870 e 1880. Incompleto por sua morte em 1883, esse último estágio era rico em conteúdo e lançou os fundamentos para uma nova abordagem do capitalismo mundial, dos países não tão capitalistas no cenário mundial, e também suas expectativas para o socialismo (...). (SHANIN, 2017, p. 68).

Nosso argumento é relativamente distinto de Shanin – ainda que nos apoiemos em sua contribuição fundamental – pelas seguintes razões: (i) como dito anteriormente, é problemática a identificação de um “jovem Marx” presente em toda a década de 1840, dada a ruptura teórico-política operada a partir de outubro de 1843 (adesão ao comunismo desde o ponto de vista do proletariado)⁷; (ii) o que se percebe no desenvolvimento da obra marxiana desde 1844 até o final da década de 1850 é um processo de continuidade e de amadurecimento teórico⁸; e (iii) o “último Marx” já começa a ser forjado a partir dos *Grundrisse* (1858-59), num processo lento de consolidação cujo ponto culminante será a posição esboçada no debate com os populistas russos em 1881.

Vejamos nos itens a seguir um maior detalhamento desta nossa interpretação.

⁷Veremos adiante que essa primeira fase de ruptura configura-se de um modo mais abrupto, eloquente e incisivo. Pelo contrário, a segunda fase de ruptura que analisaremos tem características mais lentas, contraditórias, de menos eloquência em sua enunciação.

⁸A identificação de “temas de interesse material” levam Marx a encontrar no materialismo filosófico de Feuerbach os fundamentos para a superação do idealismo hegeliano. A superação da filosofia do próprio Feuerbach (operada em 1845 com *A Ideologia Alemã*) leva Marx a encontrar na economia política a “anatomia da sociedade civil burguesa” (MARX, 2007b). Na década de 1850, Marx dedica-se então a longos e decisivos estudos em economia política, sem haver neste período (outubro de 1843 a 1858) nenhuma nova ruptura teórico-política perceptível.

3. Primeira fase da ruptura: materialismo, humanismo, crítica ao dualismo e à teoria hegeliana do Estado e da sociedade civil burguesa

Como dissemos anteriormente, a *primeira fase* da ruptura foi marcada por um *acontecimento decisivo*, ocorrido em outubro de 1843, quando Marx trava contato com clubes operários de Paris, fortemente influenciados pelos movimentos socialistas e comunistas. Há uma transformação *qualitativa* bastante visível nos textos marxianos posteriores a este período, motivo pelo qual podemos configurar essa *primeira fase* de ruptura com a filosofia hegeliana como *abrupta, eloquente e incisiva*.

As obras fundamentais que operam essa primeira ruptura são: *Sobre a Questão Judaica*; o texto da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (ambas escritas por Marx e publicadas nos *Anais Franco-Alemães* em 1844); bem como as obras elaboradas em conjunto com Engels, quais sejam, *A Sagrada Família* (publicada em novembro de 1844) e *A Ideologia Alemã* (escrita em 1844-45 e jamais publicada por opção dos próprios autores, dadas as dificuldades editoriais além de outros fatores).

Dois aspectos da crítica deste período à filosofia hegeliana são consensuais no âmbito do pensamento marxista: a ruptura com o idealismo filosófico em prol da construção do materialismo histórico; e a crítica à teoria hegeliana do Estado e da sociedade civil burguesa. Não adentraremos neste breve texto nos fundamentos de ambas as críticas, já exaustivamente abordadas em tantas obras de interpretação do pensamento marxiano; porém destacaremos que há outras duas críticas subjacentes à filosofia hegeliana presentes *já nesta primeira fase* de ruptura fundamental: a *crítica ao dualismo* filosófico de Hegel (corolário de seu idealismo); e uma *fundamentação radicalmente humanista* que configura a crítica de Marx. Ambas com consequências teórico-políticas fundamentais que marcarão o restante da trajetória marxiana, incluindo aí o “último Marx”.

O dualismo filosófico, seguindo a interpretação de Dussel (1974), tem origem nas culturas indo-europeias, que operavam uma separação entre corpo-alma, material-espiritual, geralmente privilegiando como “verdadeiro” ou como “racional” a dimensão espiritual. Essa perspectiva está presente tanto na filosofia de Platão como na filosofia racionalista do séc. XVII (Descartes, Leibniz, Spinoza) ou mesmo na Ilustração do séc. XVIII (Kant, Fichte).

Já em Kant vemos uma tentativa de reconciliação filosófica de ambas as dimensões, por meio do projeto de uma *Crítica da Razão Pura* que desemboca numa *Crítica da Razão Prática*. Apesar disso, por mais que a perspectiva *dicotômica* inicie aí um processo de desconstrução, o caminho para sua reconciliação ainda estava por ser trilhado para a superação do dualismo filosófico.

Hegel seguiu esta trilha ao afirmar o *real como racional*, porém sua filosofia idealista mantém ainda as bases do dualismo filosófico ao estabelecer o mundo material como produto das *determinações* do mundo espiritual. A crítica de Marx, neste aspecto, não se resume portanto apenas ao *idealismo* hegeliano (por privilegiar o “espírito” ao mundo material), mas abrange uma ruptura ainda mais radical, como argumenta Dussel:

El Marx de 1844 había ya superado el dualismo cuerpo-alma cartesiano, la negatividad del cuerpo en la modernidad (de Descartes a Kant o Hegel, pasando por los empiristas ingleses). Desde los Manuscritos del 44, la "corporalidad" significa para Marx la realidad del ser humano "espiritual" y simultáneamente "carnal" — expresada en "órganos": manos, pies, estómago, cerebro, ojos (...). No hay un "alma" que domine a un "cuerpo": hay una subjetividad corpórea, una corporalidad espiritual, hay "necesidades humanas [...] que se originen en el estómago o en la fantasía [...]. (DUSSEL, 2007, p. 373)

Isso significa dizer que o materialismo histórico, formulado por Marx inicialmente entre 1844-46, não representa apenas a superação do idealismo hegeliano, mas também e sobretudo desse *dualismo filosófico* tão presente desde as culturas indo-europeias, e que foram incorporadas pela *Cristandade*⁹ até chegar a Hegel (cuja filosofia está distante de qualquer ateísmo, como bem sabemos).

Não se trata portanto de uma mera “inversão de polos” (do idealismo ao materialismo) que mantém o dualismo entre corpo-espírito (dando primazia agora ao “corpo” ou à “matéria”), mas trata-se de uma *superação dessa própria cisão*. Daí o grande equívoco em conceber o materialismo histórico de Marx a partir de uma fratura epistemológica entre “infraestrutura” (mundo do “corpo”?) e “superestrutura” (mundo “espiritual”?), quando em realidade o revolucionário de Tréveris jamais operou a construção de sua teoria a partir de tal critério¹⁰.

⁹Vide o conceito de *Cristandade* em Dussel (1974). Trata-se da transformação sincrética do cristianismo primitivo com as religiões indoeuropeias, cujo resultado será alçado à condição de ideologia justificadora do Império Romano a partir do séc. III d.C

¹⁰Nesse sentido, o famoso *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política* deve ser visto mais como um resumo para fins didáticos do materialismo histórico de Marx (2007b, p. 45 e ss). A publicação dos

A ruptura com o idealismo e com o dualismo presentes na filosofia de Hegel só será possível, como é bem sabido (ainda que pouco valorizado), pela influência da “teologia antropológica” de Feuerbach, que será subsumida por Marx como uma antropologia materialista, “que parte da corporalidade do ser humano vivente, a partir da qual este trava relações com a natureza e com os demais seres humanos, produzindo-se daí as relações sociais e as ideias em torno da vida concreta” (DIEHL, 2015, p. 72).

Em *A essência do Cristianismo*, obra máxima de Feuerbach que lança as bases da crítica ao idealismo/dualismo hegeliano a partir do materialismo filosófico, há uma perspectiva de superação não apenas da priorização do “Racional” ao “Real”, mas dessa própria cisão que não vislumbra a sua *unidade*. Como teólogo, Dussel (1969; 1974) consegue identificar na crítica de Feuerbach um resgate das bases do cristianismo originário, a partir da ideia semita da “unidade da carne”, que havia sido fraturada pela cisão entre corpo-espírito operada pela *Cristandade*.

Essa unidade está presente *no próprio ser humano*, que, segundo argumenta Feuerbach (2002, p. 63), opera uma cisão de si mesmo ao criar a *ideia de Deus*, que nada mais é, segundo sua interpretação, que a *consciência humana do Infinito*. *Deus, Alá, Maíra* ou qualquer outra divindade, tanto em religiões monoteístas como politeístas, nada mais são que *criações humanas* que sintetizam uma *carência*, seja em relação ao conhecimento do mundo ou do Universo, seja em relação às falibilidades do próprio ser humano.

Nesse sentido, Feuerbach (2002, p. 36) concebe todo ser como *infinito* em si e por si, tendo o seu Deus na *essência de si mesmo*. Portanto o *Absoluto* do homem é a própria *essência humana*, composta por três elementos: razão, vontade e coração. O coração representaria a unidade mais perfeita entre “corpo-espírito”, “finito-infinito”, no próprio ser humano.

Vemos assim que a crítica ao dualismo hegeliano desemboca num *humanismo radical*, que é o segundo aspecto que queremos destacar nesta primeira fase da ruptura de Marx com a filosofia de Hegel, operada a partir do materialismo filosófico de Feuerbach. Vejamos, nesse sentido, uma passagem crucial de *A Sagrada Família*, em que Marx aponta a uma só vez (i) a restauração da “metafísica” (idealismo/dualismo

Grundrisse permitiu concluir que a construção do marco categorial de *O Capital* jamais operou a partir de uma cisão nesse sentido.

filosófico) por Hegel; (ii) a oposição a esta “especulação embriagada” pela “filosofia sóbria” (materialismo filosófico); (iii) o caráter humanista do materialismo feuerbachiano; e (iv) a ligação desta teoria com a prática desenvolvida pelo socialismo e pelo comunismo na França e na Inglaterra:

A rigor e falando em sentido prosaico, o Iluminismo francês do século XVIII e, concretamente, o materialismo francês, não foram apenas uma luta contra as instituições políticas existentes e contra a religião e a teologia imperantes, mas também e na mesma medida uma luta aberta e marcada contra a metafísica do século XVIII e contra toda a metafísica, especialmente contra a de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz. Opunha-se a filosofia à metafísica, conforme Feuerbach, em sua primeira investida resoluta contra Hegel, opunha à especulação embriagada a filosofia sóbria. A metafísica do século XVII, derrotada pelo Iluminismo francês e, concretamente, pelo materialismo francês do século XVIII, alcançou sua restauração vitoriosa e pletórica na filosofia alemã, especialmente na filosofia alemã especulativa do século XIX. Depois que Hegel a havia fundido de uma maneira genial com toda a metafísica anterior e com o idealismo alemão, instaurando um sistema metafísico universal, ao ataque contra a teologia veio a corresponder de novo, conforme já acontecera no século XVIII, o ataque contra a metafísica especulativa e contra toda a metafísica.

Ela haverá de sucumbir, de uma vez para sempre, à ação do materialismo, agora levado a seu termo pelo próprio trabalho da especulação e coincidente com o humanismo. Mas assim como Feuerbach representava, no domínio da teoria, o materialismo coincidente com o humanismo, o socialismo e o comunismo francês e inglês o representam no domínio da prática. (MARX e ENGELS, 2011, p. 143-144)

Não olvidamos o fato de que Marx também estabeleceu críticas ao mecanicismo presente no materialismo de Feuerbach, operado tanto pelo aspecto da *práxis revolucionária* dos movimentos socialistas e comunistas, mas também pela *subsunção* (ressignificadora) da dialética hegeliana pelo materialismo histórico de Marx. O que queremos no entanto destacar nesta passagem é que a ruptura com Hegel, nesta primeira fase, se opera não apenas pela crítica ao *idealismo* e ao *dualismo* filosóficos, mas também em virtude da incorporação de um *humanismo teórico* presente em Feuerbach.

Deus ou o Espírito são criações humanas, e portanto o *ser humano* passa agora a ser o centro das atenções filosóficas para o materialismo. E estudar “o homem” significa compreender a “essência humana” em sua corporalidade vivente, que reúne os aspectos “carnal” e “espiritual”, com necessidades provenientes do “estômago” e

também da “fantasia”¹¹. O materialismo histórico deve portanto estudar o *conteúdo* dessas necessidades, bem como das relações sociais e das ideias que se produzem em torno delas.

Há ainda um outro elemento na influência de Feuerbach sobre Marx que será destacada por Dussel, que se mostra coerente com este humanismo radical que leva à ruptura com a filosofia hegeliana. Trata-se da incorporação (*indireta*) de categorias construídas pelo *velho Schelling*, cuja filosofia anti-hegeliana fora sumariamente ignorada e tratada como “irracional” pelos “marxistas hegelianos”, especialmente Engels e Lukács¹².

El tránsito de Schelling a Marx se efectúa gracias a Feuerbach, quien imprime un sentido antropológico y "sensible" a la exterioridad schellingiana, como es bien sabido. La "sensibilidad" permite tener acceso a la corporalidad del otro, al dolor. (DUSSEL, 2007, p. 354)

A *corporalidade sensível* do ser humano é o ponto de partida do materialismo de Feuerbach. Essa *sensibilidade* representa a possibilidade do contato com a Exterioridade (tal como será concebida posteriormente por Levinas) na relação intersubjetiva “Eu-Tu”, tratada *explicitamente* por Schelling, cuja crítica a Hegel representará (em sua *Filosofia da Revelação*) uma crítica à *Totalidade* (o “Ser”) desde o “Nada” (o “Não-Ser”), desde a sua *Exterioridade*.

Para Schelling, o *Ser* representado pela conceito hegeliano de *Totalidade*, bem como o seu movimento dialético, representavam uma *negatividade* que demandava um momento prévio, *positivo*, que está mais além do Ser e da Totalidade. Essa *positividade* é assimilada por Feuerbach (e depois subsumida por Marx) sob a perspectiva da *corporalidade sensível*, que se relaciona não mais com o “Espírito” como no sistema de Hegel, mas com a natureza exterior ao ser humano, o Universo em sua infinitude (Dussel, 1986, p. 137).

Além da *positividade* histórica presente na *Filosofia da Revelação* de Schelling, Dussel identificará posteriormente o conceito schellinguiano de *criação*, e sua subsunção pelo materialismo histórico de Marx, com reflexos decisivos na própria construção d’*O Capital*:

¹¹ Termo formulado em *O Capital*, que demonstra a permanência da problemática filosófica presente no “jovem Marx”.

¹² Vide nesse sentido os comentários de DUSSEL (2007, p. 297-301) sobre a posição de ambos os autores.

Al escribir aquellas líneas no sabíamos que la noción de "realidad" no era sólo diferente en el "objeto", sino en el "sujeto-trabajo" mismo; y que la influencia schellingiana no era sólo por la noción de "positividad histórica" sino por su misma noción de "creación", que nosotros en 1974 sólo aplicamos a Kierkegaard (en la dialéctica "revelación" schellingiana y "fe" kierkegaardiana). Nunca pensamos que el "creacionismo" schellingiano pudiera estar presente en la esencia del discurso mismo de El capital de Marx. (DUSSEL, 2007, p. 351)

Em síntese, o materialismo histórico de Marx subsume o materialismo filosófico (ainda mecanicista) de Feuerbach, o que o leva a subsumir *indiretamente* as perspectivas schellingianas da *sensibilidade* perante o Outro (como Exterioridade), da crítica à Totalidade hegeliana desde seu Nada, um “Não-Ser” que está mais além dela. Este “Não-Ser”, no plano ontológico do Capital, será o *trabalho vivo* do(a) trabalhador(a), que contém uma *positividade criadora*, como *subjetividade*, que será concretamente identificada por Marx no proletariado francês e inglês, desde outubro de 1843.

Podemos portanto vislumbrar a possibilidade de uma interpretação do pensamento marxiano que vai *além do* (e não meramente “contra” o) *conceito de Totalidade*, da própria ontologia. Essa interpretação é coerente com a crítica ao idealismo e ao dualismo, e desemboca na famosa crítica de Marx à teoria hegeliana do Estado e da sociedade civil burguesa, que passam a ser vistos como componentes de uma Totalidade dominadora, que se nutre de algo que lhe é externo, que é um “Nada” para essa Totalidade (DUSSEL, 2007, p. 368-378).

Sobre a Questão Judaica representa, portanto, não apenas uma crítica ao *idealismo* de Hegel ou à sua *teoria do Estado e da sociedade civil burguesa*, mas é também uma crítica ao *dualismo* desde uma perspectiva *radicalmente humanista*, que tem a *corporalidade e a sensibilidade humanas* como critérios *trans-ontológicos* (pois encontram-se mais além do Ser; são um “Não-Ser” para o sistema político e econômico vigente)¹³. É o que vemos na passagem a seguir:

Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o *dualismo* de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua

¹³Mais elementos desta interpretação encontram-se em DIEHL (2015, p. 57-95).

verdadeira vida; ele é religioso, na medida em que, nesse caso, a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente soberano, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, *o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade*, perdido para si mesmo, *alienado*, sujeito à *dominação* por relações e elementos *desumanos*, em suma: o homem que não chegou a ser um *ente genérico real*. Na democracia, a quimera, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a *soberania do homem*, só que como *ente estranho e distinto do homem real*, tornou-se realidade, presença palpável, máxima secular. (MARX, 2013b, p. 45; grifos nossos).

Daí que o postulado da *emancipação humana* possa ser apresentado não simplesmente como um movimento *imanente* do próprio Ser (mero produto das contradições internas da sociedade burguesa), mas de forma *transcendente* a este mesmo Ser, como *sujeito concreto* que irrompe do “Nada” em relação a essa Totalidade para transformá-la por meio de uma *revolução social*. Trata-se de uma *positividade* que se apresenta como *subjetividade humana*, que tem sua corporalidade e sua dignidade negadas, exploradas, alienadas na sociedade burguesa.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 2013b, p. 53; grifos do original).

O caráter mecanicista do materialismo de Feuerbach será identificado por Marx devido à ausência de mediações que permitam a *produção* desta emancipação humana. Ademais, a própria concepção marxiana do ser humano como *ente genérico*, presente em *Sobre a questão judaica*, é ainda uma perspectiva feuerbachiana que será superada posteriormente a partir do conceito da *práxis*, que leva à concepção do ser humano como *ser social* (GARCIA RAMIRES, 2009). O humanismo de Marx se tornará então mais consequente, e será um critério *ético* permanente até os últimos instantes do “último Marx”, pois, ao subsumir a dialética hegeliana, conceberá o mundo da corporalidade

(humana e natural) não mais de modo abstrato como Feuerbach, mas de modo histórico-concreto¹⁴.

Para Hegel, o real é o pensar e o pensado; Schelling propõe ir além da ontologia da identidade do ser e do pensar e descobre a transversalidade da revelação; Feuerbach vai além da ontologia do ser como pensar, abrindo-se ao âmbito da sensibilidade, da afetividade, da relação eu-tu, homem-homem. Agora Marx vai além do âmbito feuerbachiano (tanto da sensibilidade como do eu-tu), descrevendo o real como o produzido, o trabalhado; e a relação abstrata eu-tu, homem-homem, como a de senhor (possuidor do capital) e explorado (vendedor espoliado de seu próprio trabalho). (DUSSEL, 1986, p. 151)

4. Segunda fase da ruptura: eurocentrismo, evolucionismo, filosofia da História, teoria da revolução

Se a primeira fase da ruptura de Marx com a filosofia hegeliana pode ser considerada como *abrupta, incisiva e eloquente* – como dissemos anteriormente –, com um momento certo deste acontecimento teórico-político da maior relevância (outubro de 1843), a *segunda fase* dessa ruptura tem a característica de ser muito mais *lenta, contraditória e de menor eloquência na sua enunciação* – ao menos em textos publicados pelo próprio Marx.

O próprio período histórico em que esta segunda ruptura ocorre é de difícil identificação, dado que não há um acontecimento histórico específico que permita essa delimitação. No entanto, a demarcação dos diferentes posicionamentos de Marx nos parece muito clara ao se analisar textos (geralmente artigos publicados no *New York Daily Tribune*) sobre o colonialismo britânico ou sobre a “questão irlandesa” do início da década de 1850, e compara-los sobretudo com cartas que Marx escreve já nos anos 1860 sobre estas mesmas questões. Vejamos nesse sentido a constatação do próprio Marx, em carta a Engels datada de 10/12/1869:

Durante muito tempo acreditei que seria possível derrubar o regime irlandês através do ascenso da classe operária inglesa. Sempre expressei este ponto de vista no *New York Tribune*. Um estudo mais aprofundado convenceu-me presentemente do contrário. A classe operária inglesa *nunca concretizará nada* antes de se livrar da Irlanda. É

¹⁴ Essa crítica será sistematizada n’A *ideologia alemã*, escrita em 1845-46. Vide Marx e Engels (2007a).

por isto que a questão irlandesa é tão importante para o movimento social em geral. (MARX, ENGELS, 1979, p. 204; grifos do original)

Cinco meses após esta surpreendente afirmação, Marx torna-se ainda mais claro em sua mudança de posição em carta endereçada a S. Meyer e A. Vogt, datada de 09/04/1870:

Depois de ter me ocupado na questão irlandesa durante muitos anos, cheguei à conclusão de que o golpe decisivo contra as classes dominantes inglesas (e ele será decisivo para o movimento operário de todo o mundo) *não pode ser* desferido em Inglaterra, tem que ser desferido *só na Irlanda*. (MARX, ENGELS; 1979, p. 207; grifos do original)

No início do item 2, apresentamos a posição de Teodor Shanin sobre o “Marx tardio”, que segundo o autor haveria despontado a partir da década de 1870. As citações acima poderiam vir a confirmar esta proposição. Dussel (2007, p. 243-260), por sua vez, afirma que a “virada” para o “último Marx” ocorre entre 1868-77, momento em que a “questão russa” ganhará imensa importância para as formulações teóricas de Marx, a ponto de fazê-lo atrasar por muitos anos (e ao final não concluir) os projetos dos livros II e III d’*O Capital*.

Ocorre que, conforme vemos pela própria “questão irlandesa”, esta *virada* para o “último Marx” (ou o “Marx tardio” de Shanin) não decorre pura e simplesmente do contato com a “questão russa”. O fato é que a “questão colonial” *como um todo* (o colonialismo britânico na Índia, China, Pérsia, África *etc*), bem como as características das formações sociais “pré-capitalistas” e suas potencialidades ante a expansão do capitalismo moderno (Rússia por ex.) vão *lentamente mudando* a percepção de Marx. E essa mudança é *decisiva* para compreendermos a concretude do internacionalismo revolucionário marxiano, além de ser fundamental não apenas para as sociedades periféricas, mas também para o próprio proletariado dos países capitalistas dominantes.

Há então que fazer uma breve contextualização histórica. Derrotado o movimento revolucionário de 1848, Marx é levado a exilar-se em Londres em 1850, a partir de onde passa a escrever esporadicamente artigos sobre conjuntura política e comércio internacional para o *New York Daily Tribune*. Ao mesmo tempo, Marx inicia um longo programa de estudos em economia política no (recém-inaugurado) Museu Britânico.

A Inglaterra tornara-se o centro da revolução industrial europeia, e o poder avassalador do capitalismo europeu havia sido objeto de radical análise no *Manifesto Comunista*, redigido com Engels em 1848. E por mais que Marx houvesse operado uma primeira ruptura com a filosofia hegeliana anteriormente, é perceptível a presença na “visão de mundo” marxiana deste período ainda alguns traços fortes desta herança teórica. Vejamos um exemplo disso nos argumentos marxianos presentes em artigo publicado em 20/05/1853, intitulado *Revolução na China e na Europa* (MARX, ENGELS; 1978):

- Hegel enaltecia a lei do contato entre extremos como um dos segredos-chave da natureza;
- Exemplo disso é o choque gerado na China pela Revolução Taiping de 1851, em que camponeses lutaram contra o *sistema feudal chinês* e aboliram as *grandes propriedades feudais*;
- Ocorre que a Revolução Taiping haveria sido provocada *pela própria Inglaterra*, em virtude das consequências geradas pela Primeira Guerra do Ópio (1839-42), que impôs a abertura dos cinco maiores portos chineses, a anexação de Hong Kong à Inglaterra, e a imposição de pesadas indenizações de guerra ao Império Chinês.

O que se percebe neste artigo é que, segundo Marx, a expansão do capitalismo inglês representa um movimento dialético avassalador e intransponível (uma espécie de “Espírito do Tempo” hegeliano, formulada em termos materialistas). Sua função porém é “civilizatória”, dado que o “modo de produção” chinês foi ali configurado como *feudal*¹⁵, e, como se havia formulado no *Manifesto Comunista*, os modos de produção que se sucediam historicamente seriam: o comunismo primitivo, o escravismo, o feudalismo, o capitalismo, o socialismo e o comunismo moderno (esquema também hegeliano, dado seu caráter evolucionista e, ademais, eurocentrado).

Vejamos outro exemplo, agora referente a *O domínio britânico na Índia* (publicado em 10/06/1853):

¹⁵Também no caso da Pérsia há essa caracterização do “feudalismo” em artigo publicado em 27/01/1857, intitulado *A guerra contra a Pérsia*. No caso indiano, o “feudalismo” será afirmado em artigo publicado em 30/06/1857, intitulado *A revolta do exército indiano* (MARX, ENGELS; 1978).

Por ter colocado a fição no Lancachire e a tecelagem em Bengala ou arrancado as duas ao fiandeiro e ao tecelão hindus, a interferência inglesa dissolveu estas pequenas comunidades, semibárbaras, semicivilizadas, fazendo explodir as suas bases econômicas, e produziu assim a maior, e, para falar a verdade, a única revolução *social* de que se ouviu falar na Ásia. (MARX, ENGELS; 1978, p. 46; grifo do original).

A esta passagem agrega Marx que, por mais que se tenha compaixão pelas “idílicas” e “inofensivas comunidades” indianas, elas eram a base do *despotismo oriental* (crítica de um autêntico iluminista, claramente influenciado por Hegel). Ademais, Marx literalmente ridiculariza a prática hindu de reverenciar os animais, dado que o homem era o “soberano da natureza” (crítica baseada no racionalismo hegeliano, de características evidentemente etnocêntricas).

Já no dia 22/07/1853, Marx é ainda mais explícito sobre sua visão (quase “apologética”) do papel do colonialismo britânico em *Os resultados prováveis do domínio britânico da Índia*:

A Inglaterra tem que cumprir uma dupla missão na Índia: uma destruidora, outra regeneradora – a aniquilação da velha sociedade asiática e o lançamento das bases materiais da sociedade ocidental na Ásia. (MARX, ENGELS; 1978, p. 98).

Ressalta então Marx que a *incapacidade* do povo indiano em manter sua unidade política era agora superada pela “espada britânica”, fortalecida pelo telégrafo elétrico, pela introdução da “imprensa livre”, pelos navios a vapor que “arrancavam a Índia da sua posição isolada”¹⁶. Essa brutal transformação das forças produtivas era o que faria então “dissolver as divisões hereditárias do trabalho, sobre as quais assentam as castas indianas, os impedimentos decisivos ao progresso indiano e ao poder indiano” (MARX, ENGELS; 1978, p. 102) – previsão que, por sinal, não se concretizou.

Sobre esta posição, é valiosa a contribuição de artigo recente de Nestor Kohan, publicado no sítio eletrônico do Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA-UFSC):

Em primeiro lugar, não existe nem existirá “progresso” para os povos, classes e comunidades subjugadas enquanto permanecerem sob a

¹⁶Ignora aqui Marx que, em realidade, era a própria Europa a “região isolada” do mundo euroasiático durante séculos, enquanto Índia e China constituíam-se como centros produtores de mercadorias no período (mal-)denominado “medieval”. O isolamento que a Índia vivia no período de Marx havia sido imposto *pelo próprio colonialismo europeu*, e era relativamente recente como demonstram Gunder Frank (2008) e Dussel (2007).

dominação da bota imperial. O “progresso” não é linear. Deve ser medido tomando como critério central o ângulo e a perspectiva dos povos submetidos (não o desenvolvimento tecnológico nem o desdobramento das “forças produtivas”). A expansão da Inglaterra não só não fez avançar a Índia colonial – como ingenuamente tinha esperado o jovem Marx até 1853 –, como também a fez retroceder “para trás”. (KOHAN, 2018).

Ressalte-se que Marx não está em realidade defendendo um papel “benevolente” da burguesia europeia com os povos colonizados. A melhoria da condição social da massa do povo hindu dependia, segundo Marx, não apenas do *desenvolvimento das forças produtivas* mas também da sua *apropriação pelo próprio povo*. A ação da burguesia europeia é o que criava as *condições* para que as duas coisas pudessem ocorrer (MARX, ENGELS; 1978, p. 102). Há porém uma espécie de “condição histórica” para que tal evento ocorra:

Os indianos não colherão os frutos dos elementos da nova sociedade, semeados aqui e ali, entre eles, pela burguesia inglesa, enquanto na própria Inglaterra as classes dominantes não tenham sido suplantadas pelo proletariado industrial, ou enquanto os próprio hindus não se tenham tornado suficientemente fortes para rejeitar definitivamente o jugo inglês. (MARX, ENGELS; 1978, p. 102)

O condicionamento da libertação dos povos colonizados à revolução proletária nos países de capitalismo dominante (“ou enquanto não se tornem suficientemente fortes para rejeitar o jugo colonial”) é uma posição clássica de grande parte do marxismo *standard*, dado que *o próprio Marx* ostentou tal posição – destacada então como “o Marx científico”, “anti-humanista”, “maduro”, “definitivo” *etc.* Ocorre que, não só a *história* dos movimentos socialistas no mundo mostrou *precisamente o contrário*, como *o próprio Marx* (ou o “último Marx”) *corrigiu esta opinião*, com impactos profundos sobre a *própria teoria da revolução socialista*.

Arrisquemos então uma hipótese sobre o momento *inicial* desta “virada”. Ela ocorre, ao que tudo indica, a partir do momento em que Marx trata nos *Grundrisse* sobre as *Formas que precederam a produção capitalista* (MARX, 2011, p. 388 e ss.), situada na segunda seção do “Capítulo do Capital”, que trata do “processo de circulação do Capital”, e que, ao que tudo indica, fora escrito em *Janeiro de 1858*. Trata-se do famoso excerto que fora publicado por Hobsbawm sob o título *Formações econômicas pré-capitalistas* (MARX, 1975), no qual consta pela primeira vez no pensamento

marxiano a superação do conceito de *feudalismo* para caracterizar as formações sociais na Ásia, dando lugar ao chamado *modo de produção asiático*.

Tal hipótese é coerente com uma clara mudança de posição de Marx em artigo publicado em 25/05/1858, intitulado *A proclamação do Lorde Canning e a posse de terras na Índia*, quando o autor afirma que, na Ásia, o modelo mais comum de produção se baseava na propriedade *estatal* das terras, cabendo aos produtores o pagamento de *tributos* ao Estado em virtude da autorização para seu cultivo. Trata-se da caracterização do “modo de produção asiática” não como *feudal*, e sim como *tributário*. No mesmo artigo, Marx demarca-se da posição daqueles que acreditam tratar-se de terras sob propriedade privada submetidas a impostos, porém com resquícios feudais (MARX, ENGELS; 1979).

Percebemos portanto que um maior conhecimento por parte de Marx sobre a história das sociedades não-europeias, das características peculiares de suas formações sociais específicas, bem como o monitoramento dos efeitos desumanizadores (e não “civilizadores”) da expansão capitalista europeia estabelecem o *início* de um processo de transformação da visão de mundo do revolucionário de Tréveris, estabelecendo as bases para a formação do “último Marx”. As implicações desta interpretação para a própria compreensão d’*O Capital* são tremendas, dado que entre 11/09/1867 (data de sua publicação) e o momento do início dessa sua “virada” passaram-se quase dez anos!

Temas cruciais para uma compreensão lógica e histórica sobre o nascimento do *Capital* (como modo de produção e como relação social), bem como sobre sua dinâmica interna terão que ser revistas a partir desta “virada” (ainda inicial e apenas “completada” após a própria publicação de sua obra máxima, como destaca Dussel, 2007). A concepção eurocentrada da *acumulação primitiva* como um processo histórico restrito à Europa Ocidental (ou mesmo apenas à Inglaterra com o “cercamento dos campos”) terá que ser reconstruída sob uma perspectiva mundial (incorporando assim o tema do colonialismo europeu); a formação de um comércio internacional marcado pela *dependência* e pela *troca desigual*, com consequências para a transferência de mais-valor entre as diferentes nações ganha maior complexidade (para além de uma posição “desenvolvimentista”); a própria coetaneidade entre diferentes formas de exploração do trabalho vivo pode agora ser compreendida pelo “último Marx” em processo de consolidação, como vemos na seguinte passagem sobre a escravidão negra na América do Norte, publicada em 21/09/1861:

Enquanto as manufaturas de algodão inglesas estiverem dependentes do algodão produzido pelos escravos, pode afirmar-se sem receio desmentido que elas continuarão a assentar numa dupla escravatura: a escravatura indirecta do homem branco, em Inglaterra, e a escravatura directa do homem negro, do outro lado do Atlântico. (MARX, ENGELS; 1979, p. 109-110).

Vemos portanto que o “último Marx” resguarda a *coerência* com aqueles *quatro elementos* que compõem a *primeira fase* da ruptura com a filosofia de Hegel (idealismo, dualismo, anti-humanismo e a teoria do Estado e da sociedade civil burguesa). Ademais, vemos que esta lenta *segunda ruptura* tem como elementos (i) a superação do evolucionismo, (ii) uma crítica de parâmetros eurocêntricos e etnocentros, (iii) que desaguam na superação definitiva da *teodiceia* hegeliana, da *Filosofia da História* formulada por Hegel, (iv) com evidentes impactos sobre a teoria da revolução socialista.

A demonstração mais definitiva destes aspectos encontra-se justamente no debate de Marx com os populistas russos, que discute o destino histórico das comunas rurais em face da recente expansão do capitalismo na Rússia. Sua resposta será bem diferente daquela oferecida por Engels, que se manteve sob a perspectiva evolucionista e determinista de forte influência hegeliana, como nos lembra Dussel:

(...) Engels nunca cambió la manera de concebir la história: el desarrollo unilineal exigía pasar por el capitalismo o, al menos, que Europa ayudara, desde su revolución primera a outros pueblos a hacer las suyas. *!No fue ésta la posición de Marx!* (DUSSEL, 2007, p. 253)

À pergunta sobre a eventual necessidade da passagem russa por uma etapa de dissolução do feudalismo por meio da ascensão da formação social capitalista, com todas as consequências destrutivas (que já estavam sendo observadas) para as comunas rurais camponesas, ou sobre a eventual possibilidade de uma “passagem directa” do feudalismo ao socialismo por meio do fortalecimento destas comunas, Marx elabora três rascunhos de estudos, um protótipo de resposta, e sua manifestação pública sobre a questão, endereçada em 08/03/1881 à sua interlocutora, a revolucionária russa Vera Zasulich.

A resposta de Marx estabelece inicialmente um esclarecimento sobre a suposta “inevitabilidade” do violento processo de separação completa entre *produtores e meios de produção*, configurado no capítulo sobre a “acumulação primitiva” d’*O Capital*. Marx esclarece que tal caminho seria “inevitável” *apenas para a Europa Ocidental*, dadas as

características específicas desta formação social no período anterior ao capitalismo (marcado por uma propriedade privada *peçoal* que fora *suplantada* pela propriedade privada *capitalista*).

Dado que a comuna rural russa não era marcada pela propriedade privada pessoal, e sim por uma forma de propriedade comunal, de fato o que constava em *O Capital* não estabelecia qualquer parâmetro para determinar qual seria o futuro (ou a “vitalidade”) da comuna russa. A isso, surpreendentemente para alguns, Marx agrega:

(...) a comuna é o ponto de apoio para a regeneração social da Rússia. Mas, para que ela possa funcionar como tal, as influências prejudiciais que a atacam por todos os lados devem ser eliminadas primeiro, e a ela devem ser asseguradas as condições normais para o desenvolvimento espontâneo. (SHANIN, 2017, p. 180).

Comparada aos rascunhos preparatórios, a resposta pública dada por Marx pode ser considerada até mesmo “comedida”, cautelosa, dado que em seu (provável) primeiro rascunho de resposta, o autor afirma que “O que ameaça a vida da comuna russa não é nem a inevitabilidade histórica nem a teoria; é a opressão do Estado e a exploração que os intrusos capitalistas que o Estado fez poderosos à custa dos camponeses” (SHANIN, 2017, p. 155).

Dado que a comuna rural russa exibia, segundo Marx, uma certa “vitalidade” e também uma coetaneidade em relação ao mercado mundial capitalista (ao qual a Rússia já estava ligada, e que nem por isso fez desaparecer as comunas rurais), tratava-se então de protegê-las da “opressão do Estado e dos intrusos capitalistas”, bem como de equipá-las com o moderno maquinário já desenvolvido na Europa Ocidental, para que pudesse então se configurar como um “modo de produção superior” (similar ao cooperativismo pós-capitalista), que assim procederia a “regeneração social da Rússia”.

Por mais que Marx não afirme categoricamente a possibilidade de uma “passagem direta” do feudalismo ao socialismo na Rússia, o fato é que o sentido desta “regeneração social” de fato permite tal entendimento. E, de todos os modos, uma vez mais fica assentada a superação operada por Marx de qualquer determinismo histórico, de qualquer manifestação abstrata d’*O Capital* como uma “filosofia da história”. É também esta a conclusão de Kohan (2018):

(...) a história não segue um percurso evolutivo, ascendente e etapista. Não existe e nunca existiu um centro único (Europa ocidental, supostamente herdeira da antiga Roma e da Grécia helenista), de onde

se implantariam e irradiariam, como ondas concêntricas, para toda a órbita, passo a passo, sem saltar nenhuma, as diversas etapas do desenvolvimento histórico. A história mundial (tampouco “o espírito da civilização”) jamais segue um curso do Oriente para o Ocidente.

5. A modo de síntese e (impossível) conclusão

Vimos no presente artigo que a proposta teórica da Filosofia da Libertação, como corrente crítica de pensamento que incorpora criativamente o materialismo histórico de Marx, propõe uma profunda revisão do modo como o revolucionário de Tréveris subsumiu (de forma ressignificadora) a filosofia hegeliana para a construção de um marco teórico próprio.

Contra perspectivas marxistas anti-hegelianas, apontamos que a trajetória intelectual de Marx seria *impossível* sem a presença de Hegel, cuja influência encontra-se, ademais, tanto nos *Grundrisse* como n’*O Capital*. Porém, contra as limitações que a Filosofia da Libertação identifica também no “marxismo hegeliano”, procuramos apontar a *profundidade* da ruptura fundamental do materialismo histórico de Marx com a filosofia de Hegel.

Essa ruptura (dialética) é marcada por 2 fases:

- a primeira, mais conhecida porque mais incisiva e mais clara em termos do período histórico de seu início (outubro de 1843), marca a crítica a quatro elementos fundamentais da filosofia hegeliana: idealismo, dualismo, anti-humanismo e a teoria do Estado e da sociedade civil burguesa;
- a segunda, menos conhecida porque menos eloquente em sua afirmação e mais lenta em seu processo de configuração, *inicia-se* nos *Grundrisse* (mais especificamente em janeiro de 1858) e *consolida-se* apenas no debate com os populistas russos (a resposta pública dada por Marx é de março de 1881), marcando a crítica a outros quatro elementos hegelianos que ainda remanesciam na teoria de Marx mesmo após a primeira fase de ruptura: evolucionismo, eurocentrismo etnocentrado, a Filosofia hegeliana da História, com profundos reflexos sobre a teoria da revolução socialista.

Há ainda muito o que desenvolver, tanto nos aspectos críticos da primeira fase como, *sobretudo*, quanto aos elementos que compõem a segunda fase. Nesse sentido, o presente texto configura-se mais como uma pro-vocação ao debate, e estamos cientes que o “último Marx” possui ainda mais elementos que os aqui apontados e que indicam uma superação (dialética, porém definitiva) da filosofia hegeliana. Algumas delas, não mencionadas no texto, foram citadas recentemente por Kohan (2018):

Essa inesperada novidade teórica e política está presente, por exemplo, em (a) seus numerosos escritos críticos sobre o colonialismo europeu, (b) em suas análises sobre a história espanhola e o papel que os delegados americanos nas cortes de Cádiz desempenharam frente à invasão napoleônica, (c) em seus primeiros esboços de *O Capital* de 1857-1858 (conhecidos como os Grundrisse), (d) em sua defesa da independência da Polônia, (e) em seus trabalhos de denúncia da dominação britânica sobre Irlanda, (f) em sua crítica da intervenção colonial da Inglaterra, França e Espanha no México de Benito Juárez de 1861, (g) em sua carta de 1877 ao jornal russo *Anais da pátria*, (h) em seus apontamentos etnológicos, redigidos desde 1879-1880 em diante, sobre a obra do antropólogo russo Kovalevsky (particularmente quando este fala das culturas, comunidades e civilizações da América), (i) em sua correspondência de 1881 com a revolucionária russa Vera Zasulich (tanto em sua carta finalmente enviada por correio postal como em seus extensos esboços prévios, nunca enviados), e em vários outros escritos escassamente transitados, não menos importantes, que não figuram habitualmente em suas obras “escolhidas” (escolhidas por quem e a partir de qual ângulo de seleção?) e às vezes nem sequer em suas obras “completas”. (KOHAN, 2018)

Não devemos no entanto esquecer o aviso dado pelo próprio Marx no posfácio à segunda edição d’*O Capital*: Hegel não é um “cachorro morto”, e a compreensão de seu método (e de suas limitações) é decisivo para a compreensão do marco categorial fundamental de Marx. No entanto, também não podemos olvidar o aviso de Dussel: *O Capital* não é meramente uma ontologia da sociedade burguesa, mas é *também* uma ética, com critérios trans-ontológicos de crítica ao Capital e ao capitalismo, desde o ponto de vista da subjetividade e da corporalidade do(a) trabalhador(a), desde seu *trabalho vivo*, desde a sua dignidade e sua vida concreta.

6. Referências bibliográficas

CERRUTTI GULDBERG, Horacio. **Filosofía de la liberación latinoamericana**. 2ª Ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

DIEHL, Diego Augusto. **A re-invenção dos direitos humanos pelos povos da América Latina**: para uma nova história decolonial desde a práxis de libertação dos movimentos sociais. Brasília, 2015. Tese para obtenção do grau de doutor em Direito - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

DUSSEL, Enrique. 1492: el encubrimiento del Otro – hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Plural, 1994.

DUSSEL, Enrique. **El dualismo en la antropología de la Cristiandad** – Desde El origen Del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

DUSSEL, Enrique. **El último Marx** (1863-1882) y La liberación latinoamericana. 2ª Ed., México: Siglo XXI, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Hacia un Marx desconocido**: Un comentario de los Manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.

DUSSEL, Enrique. **La producción teórica de Marx** – um comentário a los Grundrisse. 4ª Ed., México: Siglo XXI, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Las metáforas teológicas de Marx**. Estella: Verbo Divino, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Materiales para una política de la liberación**. Madrid: Plaza y Valdez, 2007c.

DUSSEL, Enrique. **Para una de-strucción de la historia de la ética**. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo, 1972.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación I** – historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007d.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**. Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1975.

GARCÍA RAMÍREZ, José Carlos. *Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: Un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América Latina*. In: **Tabula Rasa**, n. 11, p. 253-285, 2009.

GUNDER FRANK, André. **Re-orientar: la economía global em la era del predominio asiático**. Traducción de Pablo Sánchez León. Valencia: Universidad de Valencia, 2008.

KOHAN, Nestor. *Marx sobre Nossa América*. In: **Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA-UFSC)**. 21/05/2018. Disponível em: <http://iela.ufsc.br/noticia/marx-sobre-nossa-america>

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito** – ensayo sobre la Exterioridad. Traducción de Daniel E. Guillot. 7ª Ed., Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã** – Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007b.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Cuadernos etnológicos (extractos escogidos)**. La Paz: Ofensiva Roja, 1968.

MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Tradução de João Maia, rev. por Alexandre Addor. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

MARX, Karl. **Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858**. Esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Tradução Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. Revisão Paul Singer. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. 1 reimp. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Sobre o colonialismo**. Vol. I. Tradução de Fernanda Barão. Lisboa: Estampa, 1979a.

MARX, Karl. **Sobre o colonialismo**. Vol. II. Tradução de Fernanda Barão. Lisboa: Estampa, 1979b.

NEGRI, Antonio. **Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse**, trans. Harry Cleaver et al. New York: Autonomedia, 1991.

SHANIN, Teodor. **Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism**", Routledge, GB. Monthly Review US, 1983.

SHANIN, Teodor. **Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

ZIZEK, Slavoj. **Menos que nada**. São Paulo: Boitempo, 2013.

Sobre o autor

Diego Diehl

Professor Adjunto da Universidade Federal de Jataí (UFJ). Professor efetivo do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás (PPGDA-UFG). Doutor em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pesquisador do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). E-mail: diegoadiehl@gmail.com

O autor é o único responsável pela redação do artigo.